



Égypte/Monde arabe

6 | 1991

Des espaces qualifiés 2

Dialogue entre Maghreb et Machreq

Hasan Hanafî et Muhammad Al-Jâbirî



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/459>

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1991

Pagination : 177-198

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Hasan Hanafî et Muhammad Al-Jâbirî, « Dialogue entre Maghreb et Machreq », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Des espaces qualifiés 2, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/459>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Tous droits réservés

Dialogue entre Maghreb et Machreq

Hasan Hanafi et Muhammad Al-Jâbirî

NOTE DE L'ÉDITEUR

Traduit de l'arabe par Frédérique Gourdan.

Les échanges entre le « Maghreb » et le « Machreq » – échanges économiques, humains, culturels... – présentent le paradoxe d'être à la fois *fatals*, au sens de nécessaires, dictés par l'histoire partagée et soumis au *volontarisme*, en ce sens qu'ils doivent sans cesse être remis sur le métier, reciblés, réactivés. De ce point de vue, le dialogue entamé au travers d'un hebdomadaire « extraterritorial » – paraissant à Paris – par les deux « grands intellectuels » que sont l'Égyptien Hasan Hanafi et le Marocain Muhammad al-Jâbirî apparaît comme doublement exemplaire par son projet même : passer en revue de façon systématique les grandes questions qui font sens et problème au Maghreb et au Machreq, et donner à lire les convergences et les divergences que ces questions déterminent entre les deux « blocs » constitutifs de la Nation arabe. Nous publions dans la présente livraison les trois premières parties de ce dialogue en dix thèmes paru dans *Al-yawm af-sâbi'* à partir du 6 mars 1989. Muhammad al-Jâbirî est professeur de philosophie à la faculté des Lettres de l'Université de Rabat. Hasan Hanafi dirige le département de philosophie de l'Université du Caire et est l'un des principaux animateurs de la « gauche islamique ».

- 1 Pourquoi ce dialogue entre Maghreb et le Machreq, s'interrogera sans doute le lecteur arabe ? Et pourquoi avoir choisi Hasan Hanafi et Muhammad al-Jâbirî, entre autres intellectuels ? Nous allons nous en expliquer dès maintenant.
- 2 Nous commencerons par attirer l'attention du lecteur sur les termes de « Maghreb » et « Machreq », qui sont à notre sens des concepts géographiques. Sans nier l'existence de particularismes propres à ces deux régions, nous les considérerons comme une variable dans un cadre unique : celui de la civilisation arabe. Quant à notre initiative d'ouvrir un dialogue direct entre Hasan Hanafi et Muhammad al-Jâbirî, elle repose sur la conviction que tout débat relatif aux

problèmes arabes doit s'étendre à des sphères plus larges que celles où ils ont été jusqu'ici confinés, tant les problèmes posés sont généraux et non exclusivement académiques ou techniques. '

- 3 Notre choix en vaut un autre : l'on ne peut nier que Hasan Hanafi et Muhammad af-Jâbiri bénéficient d'un prestige intellectuel et scientifique certain dans le monde arabe et qu'ils représentent deux courants incontestablement actifs sur la scène arabe. Au demeurant, le dialogue reste ouvert à tous et reprendra ultérieurement avec d'autres personnalités et sous d'autres formes.

4 (...)

5 Al-Yawm al-Sâbi'

6 Cher Muhammad,

- 7 Ne serait-il pas temps, pour notre génération, de dépasser le nombrilisme, l'excommunication, les accusations réciproques de déloyauté ? Chacun a sa place au sein de la nation et de la pensée. Nous n'avons que trop souffert du *hadîth* sur le "Groupe sauvé", dont l'authenticité était déjà suspecte à Ibn Hazm. Ce *hadîth* nie les efforts de la Communauté tout entière pour n'en retenir que l'interprétation du pouvoir officiel. Cette idée s'est si bien enracinée dans notre conscience nationale qu'elle nous pousse à jeter l'anathème sur toute forme d'opposition et contredit le legs culturel de la Communauté et l'esprit de la Révélation, car la vérité est multiple, comme l'étaient les compagnons du Prophète qui nous ont servi de guides; dès lors, chacun recevra sa récompense selon son effort personnel d'interprétation.

- 8 Notre génération s'honore enfin d'entamer le dialogue entre deux intellectuels, l'un égyptien, l'autre marocain ; je ne dis pas entre Maghreb et Machreq, classification héritée de la colonisation qui a tout d'abord instauré, au sein du monde musulman, une distinction entre « islamique » et « arabe », puis divisé le monde arabe en « Maghreb » et « Machreq ». Certains de nos contemporains ont encore amplifié la distinction, en défendant un particularisme maghrébin « rationaliste », "scientifique", « naturaliste », qui s'opposerait à un Machreq « mystique », « religieux », « illuminé » ; rapprochant le Maghreb de l'Occident et le Machreq de l'Orient et réduisant l'unité et l'autonomie du monde arabe, centre de gravité du monde musulman.

9 (...)

- 10 Quatre forces vives coexistent au sein de la nation arabe, forces politiques tout autant que culturelles car politique et culture puisent chez nous à la même source (...) :

- Le mouvement islamique issu de l'héritage musulman originel, qui a aujourd'hui 1400 ans. Quatre générations ont incarné le mouvement réformiste religieux, notamment à travers al-Afghânî, Muhammad 'Abdu, Rachîd Rida, Hasan al-Banâ, Sayyid Qutb, al-Kawâkibî, Muhammad Iqbâl, 'Abd al-Hamîd bin Bâdis, 'Alâl al-Fâsi, Tâhir bin 'Achûr... La cinquième génération, dont certains font bien du bruit de par le monde, essaie toujours quant à elle, par diverses voies, d'annoncer le réveil de l'islam.
- Le libéralisme, issu de notre rencontre avec l'Occident moderne il y a deux cent ans, a été représenté par al-Tahtâwî, Lutfî al-Sayyid, Taha Husayn, al-'Aqqâd, Khayr al-Dîn al-Tûnsî, Ibn Abi Diâf. Il a eu plus de succès au Machreq qu'au Maghreb et avait pour souci d'édifier un État national indépendant reposant sur une constitution, un parlement, des institutions et modes de développement modernes en matière d'agriculture, d'industrie et de commerce.
- Le marxisme s'est d'abord implanté au Machreq au début de ce siècle avant son apparition au Maghreb, dans la génération de Salâma Mûsâ, 'Abd Allah 'Anân, Louis 'Awad, 'Abd al-Rahmân al-Charqâwî, 'Abd al-Rahmân al-Khamîsî, Samîr Amîn, 'Abd al 'Azîm Anîs et d'autres... Il est devenu la référence des penseurs et intellectuels du Maghreb en particulier,

alors qu'une grande partie de la classe ouvrière du Machreq en faisait son credo pour l'action.

- Le panarabisme ou encore nassérisme ou socialisme arabe, incarné par les dernières révolutions, est une des composantes de la plupart des États arabes modernes. Avec ses chefs de file Sâti' al-Hasri, Michel 'Aflaq, Salâh al-Bîtâr et bien d'autres, ce mouvement, né en Syrie, est devenu la troisième composante à côté de l'islam et du nationalisme, opposant parfois islam et panarabisme (en Syrie) ou encore panarabisme et régionalisme, alors qu'islam et nationalisme restaient synonymes en Égypte et dans tout le Maghreb. Ces courants de pensée et ces forces politiques ne sont pas exclusifs les uns des autres en dépit de leur spécificité. Certains penseurs arabes empruntent à plusieurs de ces courants.

11 (...)

12 Le présent dialogue réunit deux penseurs progressistes, le premier appartenant au courant islamiste, le second au courant nationaliste. (...)

13 Certains intellectuels arabes persistent à donner la priorité à la théorie sur la praxis et à approfondir les recherches théoriques sous prétexte de consolider leur champ cognitif. Mais la recherche s'est poursuivie, le temps a passé et alors que les théories du savoir se renouelaient en Occident, d'abord à partir des sciences naturelles puis des mathématiques, plus tard de la linguistique, à ce rythme nos chercheurs arabes se sont essouffés sans avoir ni approfondi leurs connaissances ni saisi la réalité.

14 Ainsi nos Anciens affirmaient-ils la vanité de toute théorie qui ne trouve pas d'application pratique.

15 Le temps passe, la réalité n'attend pas. Dieu veuille nous préserver de vaines connaissances... Compétitions théoriques et querelles rhétoriques se sont développées entre intellectuels, chacun s'abreuvant à telle ou telle source occidentale et étalant la maîtrise de son nouveau savoir... Quant à la pratique, elle a été laissée aux islamistes qui, en réaction à l'attitude des intellectuels, ont fait de l'action une priorité absolue ; action tous azimuts et capacité à enrôler des foules irréflechies par une application littérale des textes. C'est pourquoi notre théorie de la connaissance sera celle de l'interprétation, de la lecture de l'héritage ancien conformément aux besoins du temps présent sans insister sur les questions de linguistique, de logique ou d'herméneutique.

16 Pour que le dialogue s'appuie d'emblée sur des questions concrètes, nous avons à relever sept défis que j'ai classés selon leur ordre d'importance :

- Libération du territoire : La Palestine, Ceuta et Melilla sous souveraineté espagnole, le Cachemire, etc... Dans quelle mesure notre pensée contemporaine a-t-elle réussi à formuler une théorie de la libération du territoire et de résistance à l'occupation ? Peut-on lier Dieu à la terre comme il est énoncé dans le Coran : « Dieu du ciel et de la terre, Seigneur du ciel et de la terre » ? Peut-on résister au sionisme, à ses dogmes sur la Terre Promise, sur l'Alliance entre Dieu et son peuple ? Ne peut-on lui opposer une contre-idéologie pour récupérer les territoires et Jérusalem et les restituer aux Palestiniens ?
- Libertés publiques : nos sociétés souffrent encore de multiples contraintes et oppressions ; nos systèmes politiques reposent encore sur un parti unique et l'absence d'opposition ; que de lois restrictives des libertés, de prisons, de camps, d'exilés, que de gens dégoûtés de toute participation à la vie publique ! Pourquoi cette crise des libertés et de la démocratie et qu'elles en sont les racines historiques dans notre conscience contemporaine ? Peut-on nier que le slogan « il n'y a de Dieu que Dieu » joue le rôle de l'opposition ? Qu'entendons-nous par « commander le bien et interdire le mal » ?

- Justice sociale : nos sociétés juxtaposent en leur sein la plus grande richesse et la plus extrême pauvreté. Nous sommes une seule communauté ; nous appelons à l'unité, à un devenir commun, nous adorons un seul Dieu, nous revendiquons un drapeau et un hymne national uniques, une seule patrie... Pourquoi n'exigeons-nous pas un partage équitable des richesses ? Ici on meurt d'avoir trop mangé, là on meurt de faim. Comment redistribuer le revenu national en se passant des aides et des dons ? (...) Qu'est-ce que le revenu ? Quel est le rapport entre travail et revenu ? Quelle limite y a-t-il à la propriété privée ? La propriété publique appartient-elle à l'État, au secteur public ou au secteur coopératif ?
- Unité ou démembrement : nous sommes une seule nation par l'histoire, le sol, le peuple, la culture, la souffrance, le présent et l'avenir. La division est notre drame. Elle est la conséquence de la colonisation et une des raisons de notre impuissance à résister à ses nouvelles formes. Frontières artificielles, états implantés, régimes politiques instables sans perspectives internationales... ni nationales ; monarchies héréditaires, dont certains se satisfont, régimes révolutionnaires issus de coups d'État militaires, impitoyables pour le plus grand nombre et qui manquent tous d'une théorie de contrat social pour justifier leur pouvoir. C'est alors qu'apparaît le slogan « le pouvoir à Dieu », lancé par le mouvement islamiste tel un défi à la pensée politique dominante et menaçant les régimes en place. Si nous sommes si unis, pourquoi ce triomphe du tribalisme, du confessionnalisme, du régionalisme et de la division ?
- Identité ou Occidentalisation ? Objet de multiples recherches chez les intellectuels arabes contemporains, répétition lassante des mêmes termes : authenticité et modernité, héritage et renouveau, fondamentalisme et laïcité, réformisme et modernité... Ce sont des problèmes que vit toute société « en transit » entre passé et présent et qui s'accroche aux deux pôles pour « changer dans la continuité ». L'Occident a présenté un modèle de rupture pendant la Renaissance, car il n'y a pas de renouveau sans rupture totale. L'Orient offre un modèle de continuité. L'« ancien » pour les grandes manifestations individuelles et collectives, le « nouveau » pour le monde du travail. Ce modèle de continuité est plus difficile, car il exige la recherche d'une dialectique entre les deux pôles pour assumer pleinement le rôle de notre génération, non celui des générations passées comme le font les réformistes, ni celui des générations à venir comme le font les partisans de la laïcité.
- Lutte contre le sous-développement : comme toute société en voie de développement, la nôtre est aux prises avec de multiples problèmes : déficit des services publics, problèmes alimentaires, explosion démographique, problèmes de logement, d'énergie, de transports, de communication, déficit de la balance des paiements, dette extérieure, accroissement des importations... S'agit-il d'un manque de compétence, de capitaux, d'une planification insuffisante, ou bien la raison en est-elle plus profonde et à rechercher dans notre conception du monde, notre incapacité à agir sur lui, notre hypersensibilité à l'Histoire ?
- Mobilisation des masses contre la stagnation ; nous sommes encore une « quantité », non une « qualité ». Les catastrophes naturelles fauchent des milliers de vies chez nous, à tel point que l'individu a perdu toute valeur et que nous avons oublié les Droits de l'Homme. Si nos pays et nos peuples sont détruits, personne ne bouge alors qu'ailleurs, une seule victime de la violence et le monde s'émeut. Le grand nombre face au petit alors qu'en même temps on récite : « Par la grâce de Dieu, combien de petites armées en ont défait de grandes ? » Comment passer de la quantité à la qualité ? Comment traduire les éléments de notre force en profit pour notre lutte ? (...)

17 Hasan Hanafi

18 *****

- 19 Cher Hasan,
- 20 Lorsque les responsables de la publication m'ont demandé de participer à un dialogue Maghreb / Machreq, (...) je me suis dit : « Pourquoi ne pas intervertir l'ordre des choses, c'est-à-dire proposer à un Maghrébin de parler au nom du Machreq et inversement ? A travers cet échange, les « Orientaux » auraient une idée de ce qu'est leur image, je dirais non pas dans la conscience de l'Autre » mais dans leur « autre conscience », celle du Maghreb sur le Machreq, et inversement.
- 21 De ce type d'échange résulterait en effet un « grand bouleversement », chacun découvrant de lui-même une image qui ne lui est pas familière. Il y aurait des inexactitudes, des hiatus mais sans rien de négatif. Ce serait au contraire le point de départ d'un vrai dialogue, où chaque partie tenterait d'ajuster son image dans la conscience de l'autre. Chacun dirait à son interlocuteur : « Je suis différent de ce que tu penses », et ainsi le « désaccord » permettrait de mettre à jour les malentendus reposant sur des images mentales n'ayant d'autre source que les préjugés qui les alimentent. A ce stade, le désaccord deviendrait accord, unité; une unité consciente de sa richesse et de sa diversité.
- 22 Mais tandis que cette idée cheminait dans mon esprit, des objections naissaient : comment un Maghrébin pourrait-il parler du Machreq alors qu'il en ignore pratiquement tout ? Et comment un Oriental pourrait-il se faire le porte-parole du Maghreb alors qu'il en connaît si peu de choses ? Je me suis remémoré la représentation que l'on se faisait au Machreq à propos de la renaissance culturelle du Maghreb, représentation très exagérée selon moi, pour deux raisons : d'une part le manque de connaissances : parler d'une renaissance culturelle spécifique du Maghreb aujourd'hui, c'est en réalité nier qu'il y en eût une avant. D'autre part, la tendance à amplifier le peu que l'on sait, alors que ce n'est qu'une forme d'éblouissement devant la différence.
- 23 (...) En 1958, alors étudiant à Damas pendant un an, j'ai été surpris d'entendre un camarade me demander si nous avions de l'eau au Maghreb. Je compris par la suite le pourquoi de cette étrange question : les Arabes qui étudiaient à Damas venaient de régions désertiques. Comment, dès lors, un Oriental pourrait-il parler du Maghreb ? J'ai appris que l'image du Maghreb dans la conscience des Orientaux était un prolongement de certains phénomènes de la réalité vécue par le Machreq lui-même et que le jugement implicite était bâti sur une analogie dont les deux éléments seraient le Machreq, racine ou origine, avec son affluent, son dérivé, le Maghreb.
- 24 Une autre réflexion me vient à l'esprit. Je me souviens combien j'avais été frappé par la formule qu'employaient les gens pour se saluer à Damas : ils disaient *marhaban*, « bienvenue », alors qu'au Maroc cette expression n'était employée que pour accueillir un hôte et qu'on se saluait habituellement en disant *al-salâm 'alaykum*, « le salut soit sur toi ». Il a fallu que je passe suffisamment de temps en Syrie pour découvrir qu'il y existait d'autres confessions que l'islam et qu'il fallait par conséquent une expression « neutre » pour se saluer. Alors qu'au Maroc, où tout le monde est musulman, l'expression musulmane est toujours en vigueur et ne pose aucun problème.
- 25 Remontant plus loin dans le passé, je me suis souvenu d'al-Sâhib bin 'Abbâd, l'écrivain et ministre oriental bien connu qui, entendant parier de l'ouvrage *Al-'aqd al-farîd*, de l'Andalou Ibn 'Abd Rabbuh, s'empressa de se le procurer, brûlant de connaître la littérature et la pensée du Maghreb ; s'étant plongé dans la lecture de l'ouvrage, il le rejeta bientôt avec ces mots restés fameux : « C'est notre marchandise que l'on nous

rend. » C'est qu'Ibn 'Abd Rabbuh avait écrit son ouvrage pour donner aux Andalous et aux Maghrébins une image de l'Arabe du Machreq. '

- 26 C'est également pour connaître le Machreq, « l'Arabe de là-bas » à travers ses chants, qu'un calife umayyade d'Andalousie, al-Mustansir, ayant entendu parler de l'ouvrage d'Abî al-Farag al-Isfahâni, *Kitâb al-Afghânî*, envoya chercher pour 1 000 dinars la première copie de cet ouvrage... (...)
- 27 Mon idée initiale a donc été balayée par ces diverses objections et j'ai finalement accepté la proposition réaliste retenue par *Al-Yawm al-Sâbi'*.
- 28 J'ai reçu le premier volet de notre dialogue et je vous remercie, mon cher Hasan, d'en avoir pris l'initiative, ce qui n'a rien d'étrange ni de nouveau puisque, depuis les Phéniciens, nous sommes habitués à ce que l'initiative vienne du Machreq...
- 29 Vous avez bien fait de soulever la question de la division entre Machreq et Maghreb et de stigmatiser cette tendance, chez certains d'entre nous, à exagérer une spécificité maghrébine, « rationaliste », « scientifique » et « naturaliste » opposée à un Machreq « mystique », "illuminé" et « religieux ». Vous et nous sommes voisins, dans les pages de cette publication comme dans la réalité. Ainsi certains Maghrébins considèrent-ils l'Égypte comme partie du Maghreb en raison de son appartenance au continent, mais aussi par son substrat civilisationnel et anthropologique. L'on dit aussi chez nous que le Maghreb s'arrête là où s'arrête le couscous : à Alexandrie et au sud de l'Égypte. Mais le couscous est devenu arabe J'en ai mangé à Riyad chez un ami saoudien, à Amman chez un ami palestinien... Quant à la pâtisserie syrienne, elle est fabriquée au Maghreb par de la main-d'oeuvre maghrébine.
- 30 De même, je ne souscris pas à l'idée qu'il y aurait, au sein de la Nation arabe, une culture maghrébine et une autre orientale... Hasan Hanafî et d'autres sont populaires au Maghreb, je pense que les écrits d'Al-Jâbiri le sont au Machreq et je ne crois pas que certains puissent encore dire : « C'est notre marchandise qui nous revient ». S'il arrive que quelqu'un le dise, c'est sans doute qu'il juge un peu hâtivement. En ce qui me concerne, je n'ai entendu aucun Maghrébin parler de « rupture » entre Machreq et Maghreb. Quant à moi, j'ai employé ce terme dans un sens épistémologique et dans un contexte précis sur le quel je n'ai pas besoin de revenir. Je me suis largement expliqué à ce sujet dans un exposé sur le signifiant et le signifié de ce terme la première fois que je l'ai employé. Vous savez mieux que personne que « rupture » entre deux penseurs appartenant à la même culture comme Averroès et Avicenne, Einstein et Newton, Marx et Hegel ne veut pas dire « scission » au sein de cette même culture.
- 31 J'ai apprécié votre initiative appelant au dialogue et à l'abandon du principe du « groupe sauvé ». Elle jouit de toute mon estime car vous attirez l'attention sur un point ignoré du plus grand nombre, à savoir qu'Ibn Hazm, Andalou maghrébin, tenait en suspicion le *hadîth* en question ; néanmoins cette approche nécessite d'être complétée pour que les lecteurs qui ne sont pas familiers de la pensée des Andalous maghrébins sachent qu'elle est effectivement marquée d'une spécificité et d'un rationalisme particuliers. Et je reconnais ne pas avoir encore rencontré de savant oriental ayant mis en doute l'authenticité de ce *hadîth* comme l'a fait Ibn Hazm. En revanche, j'ai eu la chance de consulter des textes de lettrés andalous et maghrébins qui ont approfondi le doute d'Ibn Hazm, lui faisant subir une évolution dont ils ont tiré un principe rationnel d'une grande richesse. Je ne doute pas que vous m'accorderez qu'aujourd'hui nous avons besoin de nous attacher à ce type d'attitude.

- 32 Ce *hadith* – « Ma communauté se divisera en 73 sectes dont toutes, sauf une, iront en enfer » – a fait l'objet de débats entre érudits andalous et maghrébins qui considéraient que l'emploi qui en était fait par les orientaux était incompatible avec la raison et la Révélation. Ce *hadith*, tout en disposant d'une chaîne de garants authentiques, a été réinterprété par les Andalous selon la compréhension rationaliste qu'ils en faisaient. Ils expliquaient que le recensement des « groupes égarés » tel que tenaient à le faire les théologiens orientaux pour désigner le « groupe sauvé » était arbitraire et aberrant, inacceptable selon la raison et la loi. Du point de vue de la raison, les innovations, source de l'égarément, ne sont pas closes ; l'Histoire en connaîtra d'autres et par voie de conséquence, les « groupes égarés » ne peuvent être circonscrits. D'autre part le Prophète, lorsqu'on lui demanda qui était le « groupe sauvé », se contenta de répondre :
- 33 « Ceux qui me suivront, mes compagnons et moi. » Il a montré la voie de la délivrance sans indiquer qui serait sauvé, d'autant que restreindre le salut à un groupe contredit le projet de la Révélation ; en attisant l'hostilité entre les membres de la communauté, alors que le dessein de la Révélation est d'instaurer la paix entre tous les musulmans et d'assurer l'unité de l'*Umma*. Tout ce qui la remet en cause contredit son projet. En cela, l'effort personnel fourni par al-Tartûchi et al-Châtîbî reste d'une grande sagesse.
- 34 Par ailleurs, les savants andalous et maghrébins ont posé le problème des *hadith* rapportés dont le contenu entre en contradiction avec les données de la réalité naturelle et historique. Ils aboutissent à un résultat rationnel concordant parfaitement avec les intentions de la Révélation qu'ils servent. Ils partent d'un principe très simple à mon avis, posant que « tout fondement du savoir est tiré de la pratique car il est conditionné par sa conformité avec les usages. Dans le cas contraire, il n'est pas authentique. » Selon les propos de l'imam al-Châtîbi, tout savoir qui trouve son application dans les usages est authentique et sa validité confirmée. Cela signifie que l'authenticité du texte de la loi. Quel qu'il soit, dépend de sa conformité à ce que nous appelons aujourd'hui, en termes scientifiques, loi naturelle ou phénoménies de société et qu'Ibn Khaldûn avait appelé *tabâ'i' al-'umrân* (« caractères de la civilisation »). C'est sur cette base qu'il légittima les prétentions de la tribu d'al-Quraych au califat (*hadith* : « *Al-îma min Quraych* ») : « La loi en a décidé ainsi parce que la puissance tribale comportant les éléments de l'État ne résidait, au temps des califes bien dirigés, qu'au sein de la tribu de Quraych ; seule cette dernière pouvait administrer les Arabes. Quraych ayant perdu cette force tribale, la raison d'être du califat quraychite disparaissait. » Puis Ibn Khaldûn conclut : « Il est rare que le fait légal se différencie du fait réel », exprimant en d'autres termes le principe précédemment énoncé, principe qui lie les lois du droit aux lois de l'existence, considérées comme venant toutes de Dieu.
- 35 Vous connaissez l'importance de cette idée dans la pensée européenne. C'est le postulat sur lequel est construit le rationalisme cartésien, selon Descartes mais aussi Leibniz, Spinoza et d'autres, et l'on peut faire remonter l'origine de ce concept à St Thomas d'Aquin, qui ne faisait pas mystère de sa parenté spirituelle avec Averroès. Dès lors, il est parfaitement légitime pour le chercheur de se demander si le rationalisme d'un Averroès maghrébin andalou a rapport avec le rationalisme européen. (...)
- 36 Muhammad al-Jâbiri
- 37 Cher Mohammad,
- 38 Les étrangers traduisent le terme *usûliyya* par « fondamentalisme » en dépit de son étymologie arabe. C'est par ce mot que les chercheurs occidentaux modernes désignent la

renaissance ou l'éveil islamiques récemment représentés par les divers mouvements ou groupements islamistes contemporains. Alors que le terme *usûl* est un terme arabe scientifique incontestable, comme cela ressort de '*ilm al-usûl* – science des origines – et ses dérivés tels que '*ilm usûl al-dîn* (théologie) et '*ilm usûl al-fiqh* (jurisprudence), la traduction qu'en font les chercheurs occidentaux les conduit le plus souvent à des conclusions erronées. Ils font des mouvements islamiques un phénomène récent datant de l'avènement de Khomeyni en Iran, les condamnent comme « sous-développés », « réactionnaires », « superficiels » et « violents » et souhaitent les éliminer pour y substituer un régime « libéral », « moderne » et « développé »...

- 39 La mise en parallèle des deux termes *usûliyya* (« fondamentalisme ») et '*asr* (« époque », avec l'idée de « contemporanéité ») – évoque une contradiction ou au minimum une opposition, alors que le fondamentalisme peut 'être l'expression négative des crises contemporaines, et le contemporain être inconsciemment « fondamentaliste ». Dès lors, la distance entre les deux serait moins grande qu'on ne l'imagine et les deux ne feraient plus qu'un puisqu'ils n'exprimeraient qu'une seule et même chose, le « fondamentalisme » étant l'expression contemporaine de défense des intérêts des masses, la « contemporanéité » ou « modernité » étant le « fondamentalisme » qui entretient l'héritage dans leur conscience.
- 40 En réalité, le mouvement islamique contemporain exprime l'avènement d'une troisième phase historique de la civilisation musulmane. La première phase, qui a duré du 1^{er} au VI^e siècle, représente l'âge d'or de la civilisation islamique. Elle a atteint son apogée au IV^e siècle de l'hégire, suivie d'une lente décadence après les attaques d'Al-Ghazâlî contre les sciences rationnelles. L'éclat d'un Averroès au VI^e siècle n'a pas suffi à rendre vie à la civilisation islamique et au VIII^e siècle, Ibn Khaldûn a dressé l'inventaire de la première phase en répertoriant toutes ses étapes.
- 41 La seconde phase va du VIII^e au XIV^e siècle de l'hégire. C'est celle de l'exégèse, de la glose, de la synthèse qui venaient commenter ce qui avait été créé auparavant et consigner par écrit ce que l'on craignait de perdre ; c'est alors que l'esprit a été paralysé au profit de la mémorisation. Le phénomène s'est poursuivi tout au long des périodes turque, mamelouke et ottomane et jusqu'au début des mouvements réformistes modernes, et depuis 200 ans, on s'interroge sur la raison du retard des sociétés musulmanes alors que les autres poursuivent leur progression.
- 42 Nous abordons aujourd'hui la troisième phase, qui va du XV^e au XXI^e siècle de l'hégire. Si le rythme des 700 ans se poursuit, nous allons renouer avec le mouvement réformiste apparu au terme de la seconde phase et, pourquoi pas, rejoindre l'âge d'or du IV^e siècle de l'hégire, zénith de la phase originelle.
- 43 Sous l'impulsion d'al-Afghânî, la Réforme a connu des débuts fulgurants : l'islam devait affronter le colonialisme à l'extérieur et l'asservissement à l'intérieur. La création des mouvements d'indépendance nationale n'a pas évité l'échec de la révolution de 'Urabî, poussant Muhammad 'Abdu à abandonner cette voie pour appeler à une réforme religieuse, éducative, morale, linguistique et législative à long terme. Les tensions provoquées par la Réforme se sont affaiblies à mi-chemin et lorsque les kémalistes ont mis fin au califat en Turquie, instaurant un régime laïc de type occidental, le mouvement réformiste fut créé en réaction, avec retour aux sources chez Rachîd Rida, affaiblissant un peu plus encore la Réforme.

- 44 Alors que révolutions nationales et mouvements d'indépendance naissaient pour lutter contre le colonialisme étranger et la corruption intérieure avec formation de partis nationaux populaires, les Frères musulmans s'organisaient pour réaliser le rêve d'al-Afghânî et mettre en oeuvre son programme de Réforme avec la création d'un parti populaire révolutionnaire. En 1952, lorsqu'éclata la Révolution sous la direction des Officiers libres, la lutte pour le pouvoir s'accrut entre la nouvelle élite révolutionnaire et l'organisation des Frères musulmans, aboutissant au drame de 1953. Les Frères Musulmans connurent alors emprisonnement et tortures.
- 45 Sayyid Qutb, le théoricien de *Aî-'adâla af-jtimâ'iyya fi al-islâm* (la justice sociale dans l'islam), de *Ma'rika al-Islam wa al-ra'smâliyya* (la bataille de l'islam et du capitalisme) et de *Al-Salam al-'âlamî wa al-îslâm* (la paix mondiale et l'islam) écrivit alors *Ma'âlim fi al-tarîq* (repères sur le chemin). A l'ombre des geôles, les groupes islamistes étudièrent l'itinéraire des Frères et en sortirent ivres de colère et de désirs de vengeance, refusant par principe les idéologies laïques (libéralisme, socialisme, nationalisme, nassérisme ou marxisme). Ils voulaient tout abattre et repartir à zéro, renverser la société athée, mettre fin à l'ignorance de l'existence divine et bâtir une société de foi où l'islam régnerait.
- 46 Dès lors que le mouvement islamique est marginalisé et illégal, il œuvre dans l'ombre au sein d'organisations clandestines plus ou moins connues des organes de sécurité qui les surveillent. Rejetées et poursuivies, elles vont trouver un soutien auprès des masses populaires parmi lesquelles elles opèrent, d'autant que le peuple leur est redevable d'avoir éliminé les symboles de la contre-révolution en octobre 1981. Ce mouvement a osé ce que tous les partis souhaitaient. Il représente toujours une alternative vivante et active à tous les régimes en place depuis que le nassérisme populaire n'existe plus qu'à l'état de souvenir.
- 47 L'échec des mouvements laïcs de modernisation, que ce soit le libéralisme, combattu à mort par les révolutions arabes, le nationalisme arabe, affaibli par l'absence de leadership après que l'Égypte eût cessé d'en être le centre, affaibli par des divisions dues à des conflits secondaires inter-arabes ou inter-confessionnels, à des coalitions militaires en faveur de l'Est ou de l'Ouest ou encore le marxisme, qui a fait verser le sang de camarades arabes accusés de révisionnisme ou de dénaturation, a renforcé l'action du mouvement islamique. Les masses n'ont eu d'autre choix que d'écouter son appel, qui dit à juste titre que la communauté a tout essayé et qu'à l'exception de l'islam, qui n'a pas été expérimenté dans l'histoire moderne après avoir connu tant de succès dans l'histoire ancienne, tout a échoué.
- 48 En réalité, l'islam a été expérimenté dans l'histoire récente. Mais c'était un islam rituel, cérémoniel, formel, dogmatique et conservateur qui servait de moyen de contrôle des masses pour préserver l'ordre établi contre le changement social et l'opposition. Cet islam soutient les mouvements islamiques en ce qu'il affirme la prépondérance de la forme sur le fond et des obligations sur les droits.
- 49 Le fondamentalisme islamique s'est diversifié, et multiples sont ses manifestations et ses rotations avec la modernité selon le contexte propre à chaque pays et la nature du régime en place. Il se répartit entre une majorité conservatrice traditionaliste et une minorité progressiste, soit une droite forte et une gauche faible. La première soutient les régimes conservateurs auxquels s'oppose une aile progressiste le plus souvent combattue et exilée, à moins qu'elle n'opère dans la clandestinité. Il arrive que l'aile conservatrice s'oppose aux régimes laïcs quand bien même ils se réclament du nationalisme arabe, du

socialisme ou représentent le parti qui a conduit le mouvement national contre le colonialisme et a obtenu l'indépendance. Elle peut refuser d'entrer dans un front s'en tenant à l'application de la *chari'a* ou du code pénal sans se souder de la conjoncture ni comprendre la *chari'a*. Il arrive que l'aile progressiste entre dans la catégorie des courants politiques nationalistes, marxistes..., devenant alors une des composantes de l'opposition. Parfois encore, le mouvement islamique semble homogène : droite et gauche s'unissent alors pour combattre l'occupant étranger.

- 50 Le courant conservateur, majoritaire au sein du fondamentalisme, a donné la prééminence à certains éléments. C'est ainsi qu'il s'est mis à défendre les « droits de Dieu » plus que ceux des hommes, comme si Dieu avait besoin de ce courant pour se défendre et que la religion était le but suprême, non un moyen de réaliser le bien de l'Humanité. Il applique les textes religieux à la lettre sans se préoccuper de la conjoncture, des objectifs de la *chari'a* ou des besoins de l'individu, comme si le réel n'était pas à l'origine du texte comme il est dit dans les « circonstances de la Révélation ». Ainsi le formalisme a pris le pas sur l'investigation, les ascendants sur les descendants, les principes sur la réalité, les slogans sur le fond, la théorie sur la pratique, le droit divin sur le droit humain. Le courant conservateur amalgame la *chari'a* et le droit pénal, les devoirs précèdent les droits. Il veut tout l'islam, rien que l'islam. Il veut abattre les « régimes impies » pour y substituer des « sociétés islamiques ». Il refuse le compromis, les réformes, les ajustements, les changements..., comme si l'Islam n'avait pas appelé à la réforme lorsqu'au lieu d'abolir les pratiques religieuses du pèlerinage anté-islamique, il en a conservé les meilleures.
- 51 Génération coranique unique, génération d'avant-garde croyante et convaincue de son rôle de guide, elle ne voit aucun inconvénient à agir clandestinement jusqu'à l'apparition de l'imam qui fera régner la justice sur terre comme, auparavant, régnait l'injustice. Elle ne voit aucun inconvénient à user de violence, car la violence dans la voie de Dieu est un devoir.
- 52 Pourquoi blâmer la miséricorde dans l'islam, comme si l'islam n'était à la recherche du bien, n'appelait au dialogue pour le mieux et comme si la religion n'était pas avant tout conseil. L'islam ne consiste pas seulement à « ordonner le bien et pourfendre le mal » à l'exclusion du reste puisqu'il est dit : « Pas de contrainte en religion » et « la vérité se distingue assez de l'erreur ». Croie qui veut croire, ne croie pas qui ne le veut pas.
- 53 Enfin cette génération refuse de dialoguer avec les laïcs pour entrer dans un front commun avec eux, quand bien même il y aurait accord sur un programme d'action nationale unifiée. Or l'islam s'inspire de ce qui l'a précédé et n'accepte pas la division, Il n'a pas rejeté la Torah ou les enseignements du Christ, ni le fait de s'associer avec les Gens du Livre.
- 54 L'aile progressiste, quel que soit le nom qu'on lui donne – islam éclairé, renaissance islamique... – est toujours en butte à l'excommunication de la part des fondamentalistes qui l'accusent de marxisme déguisé et par conséquent d'hypocrisie. Elle est aussi combattue par le courant laïciste, les deux ayant des objectifs communs quant à la Nation et à la culture nationale. L'aile progressiste, accusée d'être à mi-chemin du marxisme, est la cible des régimes en place qui l'associent tantôt au « communisme » tantôt au « marxisme islamique ».
- 55 L'aile progressiste est demeurée faible dans ses structures malgré la solidité de ses théories et programmes d'action. Elle n'est représentée jusqu'à présent que par un

groupe disparate d'auteurs et n'a de porte-parole que dans quelques revues (*Le musulman contemporain*, *La gauche islamique...*). Encore faut-il distinguer la droite, le centre et la gauche de ce courant. Si le fondamentalisme représente le début du xv^e siècle de l'hégire, notre défi est de le faire passer du conservatisme, qui dure depuis un millénaire, au progressisme, qui n'a eu d'existence qu'au cours des quatre premiers siècles. Mais tant que notre conscience politique n'aura pas d'assises historiques solides, elle restera improductive.

56 HasanHanafi

57 *****

58 Cher Hasan,

59 Le sujet abordé pose un problème délicat, comme tous les problèmes analogues. Le public n'entend pas s'arrêter à ce qui est dit mais cherche à en découvrir les arrière-pensées, à lire entre les lignes. Dans le cas qui nous occupe, le propos est d'emblée équivoque et sujet à interprétation. Pourquoi ? Parce que les problèmes délicats sont par essence litigieux et que l'on s'attend à ce que le locuteur soit « pour » ou « contre ». Le public désire avant tout savoir de quel côté il se situe : avec ou contre lui. Il en est d'autres qui se placent en « spectateurs », ce qui leur importe étant de savoir « comment l'un va manoeuvrer l'autre ».

60 Nombre de ceux qui liront ce numéro d'*Al-Yawm al-Sâbi'* se demanderont quelle est la position de l'auteur de ces lignes sur le problème, d'autant que l'initiateur du dialogue est une personnalité connue pour son appel en faveur de la création d'une « gauche islamique ». Or, je le sais par expérience, la majorité des lecteurs est si « zélée » qu'il ne m'étonnerait pas qu'on en trouvât un, parmi eux, pour voir dans ce dialogue non un débat innocent mais un moyen de prêcher pour la formation d'un nouveau courant, dirigé par les deux partenaires, et pour penser que l'auteur de ces lignes a finalement adhéré au credo de son collègue et ami. Mais peut-être se trouve-t-il aussi des lecteurs qui veulent avant tout connaître ma position sur le fondamentalisme islamique : n'ai-je pas entendu maints de mes amis me dire : « Les gens ont du mal à comprendre ta position, car tu t'exprimes ici et là sans adhérer à quelque parti que ce soit. »

61 J'estime légitime ce questionnement mais n'en considère pas moins que le problème dépasse largement le simple énoncé d'une position qui satisferait le désir fort répandu de classer. Le problème outrepassa de plus le choix personnel car il concerne le présent et l'avenir d'une nation, non ceux d'un individu, d'un courant ou d'une classe. Les courants qui existent aujourd'hui ou depuis un siècle et plus sur la scène arabe, qu'ils se définissent sous les vocables de « réformisme », de « libéralisme », de « nationalisme » ou de « marxisme », trouvent leur justification dans la réalité arabe et ont tous, de ce fait, légitimement droit à l'existence d'une façon ou d'une autre.

62 Le problème essentiel pour moi n'est donc pas de défendre tel ou tel courant ni de proclamer mon attachement à tel point de vue, mais bien plutôt de chercher des « points de rencontre » qui rendraient possible l'adhésion de tous à un « bloc historique » unique pour affronter le devenir commun, le devenir de la nation arabe, de la nation musulmane, le devenir des nations humiliées quelles que soient leur religion et leur nationalité. Le problème de demain n'est pas de savoir si l'on sera réformiste, libéral ou marxiste, il est beaucoup plus vaste. Les désaccords idéologiques sont légitimes et imposés par la réalité mais lorsque les problèmes posés sont ceux du redressement, du développement, du rationalisme, de la démocratie, de la sécurité alimentaire..., il faut dégager une plate-

forme minimale d'action : car il n'existe pas une seule force idéologique en compétition, dans le monde arabe, capable d'accomplir cette mission. Et il faut avoir à l'esprit que les Grands se sont mis d'accord pour « désarmer ».

- 63 Il serait naïf de croire que l'objectif recherché n'est que l'élimination des armes physiques alors qu'il s'agit aussi de désarmement idéologique, et des pas ont été accomplis dans ce sens. Il suffit de noter la disparition d'expressions telles que « péril rouge » ou « anti-communisme » du lexique européo-américain et, conjointement, la disparition d'expressions comme « lutte contre l'impérialisme » ou « exploitation capitaliste » du lexique de la perestroïka.
- 64 En résumé, cela signifie que le monde de demain sera différent de celui d'hier, puisque les Grands coopèrent au lieu de se combattre, et cette entente s'édifiera sans aucun doute au détriment des « petits » et des « faibles ». Dès lors, le problème à nous posé, Arabes, musulmans et peuples du Tiers Monde, est la recherche d'une voie vers la résistance, l'immunité et la force, et il n'existe qu'un chemin pour y arriver : l'union.
- 65 En ce qui concerne les Arabes, il me semble que le rôle des intellectuels aujourd'hui est de chercher à faire émerger un bloc historique entre les forces vives de la nation et les courants idéologiques qui prétendent au progrès et au changement. Les Grands ont opté pour le désarmement pour, disent-ils si joliment, « sauver l'humanité ». Mais ce qui serait encore mieux – voire indispensable – c'est que les courants idéologiques présents sur la scène arabe concluent eux aussi une forme de « désarmement » ou du moins, suspendent leurs querelles pour construire l'avenir commun que nous imposent aujourd'hui les Grands. « Désarmement idéologique » ne signifie pas abandon des objectifs ou rejet des principes mais gel des luttes intestines, arrêt de la guerre civile pour mieux affronter la lutte fondamentale : celle de la survie dans un monde où il n'y aura pas de place pour les faibles.
- 66 Ces propos sont-ils hors sujet ? Je ne le pense pas. Mon cher Hasan, tu appelles de tes vœux la création d'un courant que tu nommes « gauche islamique », tu le présentes comme une alternative et c'est ton droit, mais je ne suis pas convaincu d'en être partie prenante et je ne m'y oppose pas davantage : pour moi le problème est autre, comme je viens de m'en expliquer.
- 67 Il me reste quelques remanques secondaires à formuler.
- 68 Je pense que le terme *usûliyya* est une traduction de « fondamentalisme » et peut-être le contraire eût-il été plus juste. Je m'explique : la terminologie occidentale a fait oeuvre de création pour désigner le mouvement réformiste, le réformisme d'al-Afghânî et de Muhammad 'Abdu. Les langues européennes ne possédant pas de termes correspondant à *salaf* ou à son dérivé *salafiyya*, les Occidentaux ont traduit le signifié ou encore le contenu du mouvement d'al-Afghânî et de 'Abdu par le terme de « traditionisme », qui rend compte de la vocation à la tradition ou de « nationalisme islamique », qui rend compte du sens de la demande en faveur d'une nation islamique unique.
- 69 Cette terminologie ne faisant pas l'affaire, Anwâr 'Abd al-Malik, dans son ouvrage « Morceaux choisis de la littérature arabe contemporaine » rédigé en français, a proposé en 1965 le terme de « fondamentalisme » pour traduire le contenu du mouvement d'al-Afghânî et de 'Abdu, terme qui a été adopté par l'Occident. Puis sont apparus des traducteurs arabes en quête de direction morale qui ont traduit « fondamentalisme » par *usûliyya*, alors qu'il eût été plus convenable de revenir à l'origine arabe du terme et de le

traduire par *salafyya* - c'est ainsi que « notre marchandise nous est revenue » sous une étiquette étrangère, et il existe nombre de cas analogues.

- 70 Ma seconde remarque portera sur ton découpage de l'histoire de l'islam : sept siècles de progrès, puis sept siècles de décadence suivis de sept siècles de progrès... Pardonne-moi si je demande de quoi seront faits les sept siècles suivants. Les isma'iliens avaient forgé leur doctrine de l'imâmât sur un découpage équivalent, le septième imam étant celui par l'intermédiaire duquel arriverait le jour du jugement dernier, établissant la justice sur la terre afin que s'accomplisse la résurrection.
- 71 Je comprends parfaitement que cette périodisation n'est rien d'autre pour toi qu'une annonce porteuse de promesse, une recherche d'espoir, un encouragement à l'action et que, sans aucun doute, ton but est noble. Mais je pense qu'il nous est possible d'agir sans avoir recours à ce partage du temps en tranches de sept, quatre ou dix ans. Ce temps est le nôtre sur terre, il est rythmé par le mouvement de la terre autour du soleil ou encore, comme disaient les Anciens, il est l'expression de la rotation de la sphère céleste. Mais nous ne croyons plus guère, aujourd'hui, à l'influence du mouvement céleste, à celui des étoiles sur la destinée des hommes et des peuples, en dépit de l'existence d'astrologues « éminents » en Europe et en Amérique. Il n'y a donc pas lieu de procéder à ce type de découpage.
- 72 Enfin, j'ai peu de choses à dire sur ta remarque relative à l'histoire du mouvement *usûlî* - j'insiste, quant à moi, pour l'appeler *salafî* - en Égypte, d'al-Afghânî à nos jours. Vous, Égyptiens, connaissez le problème mieux que moi mais puisque je parle du Maghreb, permets-moi de dire que l'orientation prise par le mouvement salafî dans cette région diffère totalement de celui du Machreq. Les problèmes rencontrés par le mouvement des *salafyyîn* au Machreq ont été plus aigus et plus violents qu'au Maghreb. C'est un sujet que j'ai déjà évoqué, j'y reviendrai à l'occasion.
- 73 Muhammad al-Jâbiri
- 74 Cher Muhammad,
- 75 Le terme de « laïcité », d'origine non arabe, a été arabisé. Il vient du latin *saeculum* ou séculier, qui concerne le siècle. C'est donc un terme appartenant à la culture occidentale ; pour le rendre parfaitement intelligible, il faut l'expliquer du point de vue des tenants de la laïcité ; alors que dans le même temps, le concept rencontre une féroce opposition chez les partisans de la pureté originelle qui refusent dans l'absolu tout ce qui vient de l'extérieur.
- 76 (...)
- 77 Lorsque les concepts culturels occidentaux de laïcité et de libéralisme sont arrivés jusqu'à nous, nous avons commencé à nous situer par rapport à eux, à exprimer nos espoirs et à défendre nos droits à l'aide de ces concepts, qui ont été une des sources du progrès occidental.
- 78 Puisque les peuples sont identiques, le progrès et les lois de l'histoire universels, nos sociétés doivent sans aucun doute, pour progresser, défendre et prôner ces valeurs au mépris des particularismes locaux et temporels. Il n'existe pas de modèle unique de progrès, simplement nous n'avons pas su trouver de voies nouvelles à partir de la réalité concrète, des expériences des peuples et de leurs poids historique.
- 79 Les laïcistes sont apparus chez nous avec Chilbi Chamîi, Ya'cub Sarûf, Farah Antun, Nicolas Haddâd, Salâma Mûsa, Wâlî al-Dîn Yakun, Louis 'Awâd et d'autres, qui appellent à

la laïcité au sens occidental du terme, à savoir la séparation de la religion et de l'État ; à Dieu la religion, et à tous l'État. Il faut noter que tous étaient chrétiens et pour la plupart des Syriens tournés vers la civilisation occidentale. Eduqués dans des écoles étrangères ou des missions, leur modèle de développement et de renaissance a été celui de l'Occident qu'ils connaissaient. Ils ont été suivis par des musulmans comme Qâsim Amîn, qui a appelé à la libération de la femme, Alî 'Abd al-Razîq avec son ouvrage *Al-Islâm wa usûl al-hukm* (« L'islam et les origines du pouvoir »), Khâlîd Muhammad Khâlîd dans ses débuts avec son ouvrage *Min hunâ na'lamu* (« A partir de là, nous saurons ») et autres écrits avant de revenir, dans les années 1980, à une fusion des deux pouvoirs quand il écrit *Al-dîn wa al-dawla* (« La religion et l'État »), Isma'il Mazhar qui a prôné le darwinisme avant d'en revenir lui aussi, dans les années 60, à *Al-islâm abadan* (« l'islam éternel »), Zaki Nagib Mahmûd, avant l'évolution que marquera, dans les années 70, son ouvrage intitulé *Tajdîd al-fikr al-'arabî* ("Le renouveau de la pensée arabe"), comme si le seul crière de changement était toujours la pensée scientifique occidentale ; enfin Fu'âd Zakariyya et la plupart des marxistes traditionnels, qui ne considèrent que la première partie du postulat marxiste – « la religion est l'opium du peuple... » en négligeant la seconde – « ...et le cri des déshérités ».

- 80 Avec les mouvements islamistes, on en est arrivé à un rejet catégorique de la laïcité pour ce qu'elle comporte d'occidentalisation avec ses corollaires, colonisation et évangélisation. Les islamistes s'attachent à l'islam, qui ne fait pas de différence entre religion et affaires publiques. Ils lancent la formule « *al-hâkimîyya* » – souveraineté de Dieu – conformément au verset du Coran selon lequel « ceux qui ne gouvernent pas selon les enseignements de Dieu, ceux-là sont des mécréants » qui refusent les exigences de la foi ; immoraux sont ceux qui acceptent la foi en théorie et la refusent en pratique, et perdants sont ceux qui méconnaissent les bienfaits du monde.
- 81 La première erreur est d'avoir transposé chez nous le modèle occidental de la laïcité, ce qui, par réaction, a entraîné une seconde erreur, celle qui cherche à instaurer le gouvernement de Dieu sur terre... Le cumul de deux erreurs ne saurait aboutir à la justesse. Le défi que nous avons à relever est d'atteindre les objectifs des partisans de la laïcité et les aspirations de nos sociétés à la liberté et au progrès tout en satisfaisant celles des partisans de l'application de la *charî'a* pour éviter la dualité temporel/spirituel, foi et action. C'est chose relativement facile puisque la *charî'a* est une forme de droit positif visant à réaliser l'intérêt général, projet défini et posé comme préalable par les traditionnistes. A la base de la *charî'a*, trois principes : celui des *dârûriyyât* (nécessités impératives), des *hâjiyyât* (commodités, besoins), enfin celui des *tahsîniyyât* (améliorations, perfectionnement). Les *dârûriyyât* sont de cinq ordres : sauvegarde de la religion, de la vie, de l'esprit, de la dignité et des biens : la religion en tant que réalité objective indépendante des passions de l'Homme, la vie humaine en tant que valeur en soi, l'esprit sans lequel il ne pourrait être demandé de comptes, la dignité sans laquelle l'Homme n'aurait pas d'honneur, la propriété qui pourvoit à la subsistance, garantit la vie et sa continuité. Ces cinq nécessités sont celles-là mêmes qui sont défendues par les laïcistes, mais ils les empruntent à la culture occidentale sans faire preuve d'originalité. Ils craignent par-dessus tout la loi sur les châtiments (*hudûd*) prônée en réaction par les islamistes : c'est là la conséquence d'un malentendu résultant des déchirures dans les rangs nationalistes et des guerres entre frères ennemis, tous conflits relevant de cet esprit qui nous fait ressasser le *hadîth* du « groupe sauvé » (voir premier volet du dialogue).

- 82 La *chari'a* comporte deux éléments : le droit pénal, ou « droit des hommes », et les devoirs fondamentaux du croyant, ou « droits de Dieu ». Le droit pénal régit les aspects concrets de l'existence. Ainsi tout acte a une cause, il n'est criminalisé que sous certaines conditions et son châtement peut être suspendu. La répression du vol ne s'appliquera que si le motif est flagrant, si l'agression est commise par convoitise et non pour la subsistance. L'exécution du châtement est également soumise à certaines conditions : être pubère, sain d'esprit et posséder en suffisance. Il ne s'appliquera pas en cas de circonstances atténuantes telles que la faim, l'inégalité de répartition des biens non justifiée par l'effort. L'Homme agit selon ses capacités. On ne l'accablra pas au-delà de ce qu'il peut endurer. Il ne sera pas porté préjudice aux autres ni à soi-même. Réduire la *chari'a* à une sorte d'étouffement, comme le font les laïcistes sans toutefois y parvenir, résulte là encore de l'incompréhension de l'esprit de la loi islamique, comme si elle n'existait que pour interdire, sanctionner et prohiber, non pour permettre à l'homme d'assouvir ses désirs, de satisfaire ses besoins, de libérer ses énergies. De même, cinq qualifications distinguent les actes des croyants : l'obligatoire, le recommandé, l'interdit, le blâmable et le permis. L'acte obligatoire est celui qu'accomplit l'homme selon ses nécessités intérieures. L'acte interdit est celui que l'homme doit être dissuadé d'accomplir selon sa nature et ses nécessités intérieures : ainsi attenter à la propriété d'autrui ; l'acte recommandé est celui que l'homme accomplit par obéissance ou volontairement, et s'il en est capable. L'acte blâmable est celui que l'homme s'abstient de faire par obéissance ou désir de perfectionnement moral. Quant à l'acte permis, c'est celui qui s'inscrit hors du cadre des préceptes formels.
- 83 Ces cinq préceptes caractérisent les actes naturels de l'homme comme le souhaitent les laïcistes, en dehors du licite et de l'illicite formalistes et imposés de l'extérieur. La loi a posé des principes généraux et la jurisprudence en a tiré des règles fixes, mais cette dernière évolue avec la transformation des besoins et des intérêts. Si les Anciens ont formalisé le droit pour répondre aux conditions de leur époque, nous pouvons nous aussi innover pour satisfaire aux besoins de notre temps en fonction de nos intérêts. (...)
- 84 L'islam est une religion « laïque » dans son essence ; dès lors, nul besoin d'une laïcisation supplémentaire empruntée à la civilisation occidentale. Si nous avons pris du retard, c'est en raison des limites qui enserrant l'islam – clercs, autorités religieuses, cérémoniaux, slogans, rituels, condamnations – finissant par asphyxier les croyants. Ils ont alors cherché une issue vers la laïcité occidentale avec ce qu'elle représente de rationalisme, de libéralisme et de liberté, de démocratie et de progrès. Le problème réside dans notre imitation de l'Autre, non dans nos possibilités créatrices.
- 85 Hasan Hanafi
- 86 *****
- 87 Cher Hasan.
- 88 (...) Dans un article intitulé « Alternative à la laïcité – démocratie et rationalisme », publié dans *Al-Yawm al-Sâbi'* n°224 du 22 août 1988 (voir ma rubrique mensuelle « Horizons ») – j'avais déjà abordé le problème qui nous occupe, indiquant que le terme de laïcité était vraisemblablement apparu au Liban au milieu du XIX^e siècle, traduisant une demande d'indépendance par rapport au califat ottoman ou, pour le moins, de démocratie et de respect des droits des minorités. Je concluais en ces termes : « La question de la laïcité dans le monde arabe est truquée : elle exprime des besoins réels sous une forme inadéquate. L'indépendance dans le cadre d'une identité nationale unique, la démocratie

et le respect des minorités, l'exercice d'une pratique politique sont des droits objectifs. Ce sont des demandes raisonnables et impératives dans le monde arabe qui est le nôtre. Mais ces droits perdent toute logique et toute nécessité, voire toute légitimité, lorsqu'ils s'expriment par ce terme équivoque de *laïcité*. »

- 89 A mon avis, il faut tout simplement supprimer ce terme du lexique de la pensée arabe et le remplacer par ceux de *démocratie* et de *rationalisme*, qui expriment de façon adéquate les besoins de la société arabe. Démocratie signifie protection des droits, ceux des personnes comme ceux des sociétés, et rationalisme signifie émergence, dans la pratique politique, de critères rationnels et moraux enfin débarrassés des passions, préjugés ou caprices.
- 90 Démocratie et rationalisme ne signifient en aucun cas rejet de l'islam. La prise en compte des seules données objectives nous entraîne à dire que si nous, Arabes, sommes « la matière de l'islam », l'islam est bien le souffle des Arabes. A partir de là, il est indispensable de faire de l'islam le pilier essentiel de notre existence. Islam-esprit pour les Arabes musulmans et islam-civilisation pour tous les Arabes, musulmans ou non.
- 91 Telle est la conclusion condensée de l'article cité plus haut. Je m'y réfère parce que je m'adressais alors aux tenants de la laïcité, Arabes contemporains, penseurs, nationalistes, libéraux ou marxistes, tandis que je m'adresse ici essentiellement à ses opposants, traditionalistes et autres. Mais chaque chose en son temps. C'est pourquoi j'adopterai le raisonnement que tu as développé à la fin de ton article, disant que si l'islam est une religion laïque dans son essence, il n'est nul besoin de faire appel à un "surcroît de laïcité" emprunté à l'Occident. Cependant, si je suis d'accord avec toi sur le fond, je ne le suis pas sur les termes : l'expression « islam, religion laïque » me paraît en effet relever d'expressions analogues – « islam, religion socialiste », « islam, religion capitaliste », « islam, religion libérale »... – qui ne résolvent en rien les problèmes.
- 92 A mon sens, la question fondamentale est celle de l'État, qu'il s'agit de traiter avec clarté et simplicité et dans un langage qui sorte un peu du contexte. Autrement dit :
- J'estime que l'islam est religion et État. L'islam a édifié un État depuis l'époque du Prophète (que la paix soit sur lui). Cet État a été consolidé du temps d'Abû Bakr et de 'Umar. Ainsi, dire que l'islam est religion et non État est, à mon avis, ignorer l'Histoire. Je suis absolument convaincu que l'islam, qui est en même temps religion et État, n'a défini ni dans le texte coranique ni dans la tradition prophétique la forme qu'il convenait de lui donner. La question a été laissée à l'appréciation des musulmans, car relevant de ce type d'affaires dont le Prophète a dit : « Vous êtes mieux instruits des choses d'ici-bas. » L'on en veut pour preuve que les divergences des Compagnons, qui ont débattu longtemps avant de s'accorder sur Abû Bakr, ou encore les divergences des califes bien-dirigés sur la manière de nommer leur successeur. Abu Bakr a consulté les Compagnons et a nommé, avec leur consentement, 'Umar Ibn al-Khattâb ; quant à ce dernier, il a soumis la question aux membres de la *chûra* – les six compagnons les plus anciens et représentant les diverses tendances de l'opinion publique à cette époque. Ayant longuement délibéré, ils ont choisi 'Uthmân contre lequel, plus tard, ils se sont dressés. Son assassinat a provoqué une crise grave, déclenchant les batailles du Chameau et de Siffin autour de la question de l'Imâmat, toujours litigieuse.
 - Après la bataille de Siffin entre partisans de 'Alî et partisans de Mu'âwiya, diverses théories ont vu le jour sur les modalités du fondement du pouvoir en islam. Les chi'ites considéraient que le califat devait rester dans la lignée de 'Alî. Les kharijites en ont laissé le droit à tout Arabe libre puis, après le ralliement des *mawâlî* (ou « clients » : les convertis non arabes qui bénéficiaient de leur protection, *ndfi*), à tout musulman juste. Quant à Mu'âwiya, il a fondé

- « l'État politique ». Les anciens Compagnons, dont Hasan, Husayn, Ibn 'Abbas, Ibn Zubayr et d'autres, sans compter l'écrasante majorité des musulmans, lui ont fait acte d'allégeance.
- Les musulmans sont unanimes à reconnaître que le califat a duré 30 ans avant de devenir un « royaume héréditaire » selon l'expression de certains, ou « pouvoir politique » selon d'autres. Les sunnites pensent que cette conversion du califat prophétique en pouvoir politique ne pouvait être évitée, certains la considérant comme une nécessité – dictée par la « nature de la civilisation » selon Ibn Khaldûn.
- 93 La différence entre l'État au temps des *rachidin* (califes bien-dirigés) et l'État politique advenu sous Mu'âwiya s'explique, selon Abû Bakr Ibn al-'Arabi, théologien andalou de rite malékite, par le fait qu'au début, les princes étaient les lettrés, les sujets étant soldats. Puis, le système se développant, Dieu, dans son infinie sagesse et sa justice éternelle, a tranché la question en faisant des lettrés un groupe et des princes un autre, les premiers devenus sujets et formant une classe en opposition à celle des soldats.
- 94 A mon avis, c'est une description fine et logique de ce qui s'est passé, et si nous voulons l'exprimer plus simplement, nous dirons que l'État, au temps du Prophète et de ses successeurs, était un État de conquêtes. Il était dirigé par des chefs militaires qui étaient aussi hommes de religion, prédicateurs ; les sujets étaient tous des soldats, les tribus arabes entières s'étant enrôlées pour les conquêtes. Il n'existait donc pas de séparation entre ce qu'on peut appeler la "société politique", c'est-à-dire l'appareil d'État sous tous ses aspects, et ce qu'on appelle aujourd'hui la « société civile », lettrés, clans, groupes sociaux...
- 95 Au temps de Mu'âwiya, l'État des conquêtes était devenu l'État du « pouvoir politique », à savoir un État où les princes s'étaient désolidarisés des lettrés, les soldats des sujets, et une « société politique » a émergé, composée essentiellement de princes et de soldats, face à une « société civile » composée de lettrés et de sujets. Il était, à mon avis, impossible que la situation antérieure se prolongeât ; cela eût exigé que l'ensemble des lettrés, de plus en plus nombreux, se rallient aux princes pour former avec eux une autorité unique comme c'était le cas du temps du Prophète et des *rachidin*. Cela eût exigé aussi que se rallient tous les musulmans – arabes et non arabes – pour devenir des soldats conquérants. Il était dès lors inévitable que les lettrés, récitants du Coran, transmetteurs, commentateurs, juristes, linguistes, etc... se séparent des princes ; de même, les musulmans étant devenus fort nombreux d'ouest en est, seule une minorité pourrait désormais accéder au métier des armes tandis que la majorité exercerait des professions artisanales, agricoles ou industrielles au service de la société.
- 96 Par ailleurs, il n'aurait pas été possible à Mu'âwiya, même s'il l'avait désiré, d'adopter la ligne de conduite d'Abû Bakr, de 'Umar et de 'Uthman qui dirigeaient une communauté de lettrés/princes – soldats/sujets, devenue sous Mu'âwiya et ses successeurs de l'empire umayyade une société constituée de princes/soldats – lettrés/sujets.
- 97 Mu'âwiya s'est d'ailleurs exprimé sur cet état de choses dans une harangue adressée aux Médinois lorsqu'il se rendit dans leur ville pour la première fois après sa victoire : « J'ai voulu suivre la voie d'Abû Bakr, de 'Umar et de 'Uthman mais je n'ai pas réussi. Alors je me suis tracé ma propre voie. Elle a des avantages, meilleure table, meilleures boissons. Si vous ne me trouvez pas meilleurs qu'eux, je suis ce qu'il y a de mieux pour vous. » Et comme on le sait, Mu'âwiya était un Compagnon du Prophète, il a été de ceux qui ont participé à la rédaction du Coran. Il était en poste en Syrie du temps de 'Umar et de 'Uthman, et ceux auxquels était destiné ce discours à Médine étaient eux aussi des

Compagnons et des adeptes ; tous l'ont approuvé car ils ne voyaient rien, dans ses propos, qui fût contraire à la religion. Il leur dit encore : « Je vous conduirai au mieux de vos intérêts et de vos avantages, mais je ne peux le faire selon la voie d'Abû Bakr, de 'Umar et de 'Uthman ». Ce qu'ils ont unanimement accepté à l'exception des kharijites, minoritaires. Tous, Hasan et Husayn compris, ont fait acte d'allégeance.

- 98 Ceci est une réalité historique, partie intégrante de l'islam validée par les musulmans dont les plus anciens Compagnons bien qu'il n'existe pas de textes -Coran ou *hadîth* - pour définir la forme et le mode d'organisation du pouvoir. Les musulmans disposent de leur histoire, de l'expérience de la communauté arabe-islamique. Cette expérience est longue et riche, en témoignent les califes bien-dirigés, Mu'âwiya, 'Umar Bin 'Abd al-'Aziz, Harûn al-Rachîd, al-Ma'mûn et combien d'autres, au Maghreb et au Machreq. Le règne des califes bien-dirigés restera l'idéal du pouvoir en islam mais je ne pense pas qu'il soit possible d'y revenir, à moins de réunir les conditions d'un État de conquêtes où prince et lettrés formeraient une classe et les soldats une autre ; ceci est improbable au moins dans l'immédiat. Ce qui est en revanche possible dans l'immédiat, c'est la construction d'un État fondé sur les intérêts et les avantages, non pas selon la voie tracée par Mu'âwiya, qui a appuyé son pouvoir sur sa tribu et ceux qui ont fait alliance avec elle, mais selon la voie exigée par notre siècle avec la participation de la communauté tout entière au choix de ses dirigeants, contrôlés par la loi et la Constitution.
- 99 La forme de l'État en islam n'est pas de ces problèmes qui ont été légalement posés par la Révélation. Elle a été laissée à l'effort personnel des musulmans qui agissent selon le principe des intérêts et avantages et selon les critères de chaque époque. Dès lors, dire que l'islam est « religion laïque » revient à dire l'inverse : la laïcité, ou séparation de l'Eglise et de l'État, est sans objet en islam : cette religion ne connaît pas d'Eglise qui se séparerait de l'État ou inversement.
- 100 Si l'on entend séparation des lettrés et des princes, des soldats et des sujets, ce qui s'exprime aujourd'hui par séparation entre religion et politique ou encore par l'interdiction faite à l'armée d'adhérer à des partis, alors c'est ce qui s'est réellement produit à partir de Mu'âwiya, comme nous l'avons démontré, et représente l'aspect le plus grandiose de l'expérience historique de la communauté musulmane.
- 101 Muhammad al-Jâbiri

INDEX

Mots-clés : islam, islamisme, laïcité, modernité